

# 19世紀ドイツにおける社会と宗教(1) : シュライヘルマッヘルの共同体論 (小山博也教授河中二講教授立田清士教授退職記念号)

著者名(日)	渡部 壮一
雑誌名	山梨学院大学法学論集
巻	38
ページ	321-337
発行年	1997-07-25
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1188/00000790/">http://id.nii.ac.jp/1188/00000790/</a>

論  
説

一九世紀ドイツにおける共同体と宗教<sup>(1)</sup>  
—— シュライエルマッヘルの共同体論 ——

渡 部 壮 一

目 次

- 序
- 一 理論的諸前提 …… 自然・共同・超越……
- 二 歴史的諸前提

序

シュライエルマッヘル (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher 1767～1834) は、神学者として知られている。しかし、彼は国家の教会に対する介入と誤った寛容とを論難し、外面的宗教団体ではなく、見えざる「真の教会」

を社会と国家との基礎共同体と考えた。その限りで、彼は政治思想家であつたといえる。

本論文では、シュライエルマツヘルの共同体論が宗教論から論理必然的に論証されたことを論ずる。彼の時代認識によれば、時代の精神はすでに宗教から離れている。「特に今日に至つては、教養ある人々の生活は、わずかに宗教に似ているものからすら遠ざかつている」<sup>(2)</sup>。それにもかかわらず、宗教論から共同体を論証しようとする彼の意図は何か。また、どのようにその共同体を構想したのか。従つて、以下次のように論じる。彼の思想を相対化する目的で、第一に彼の活躍した一九一四年前後のドイツにおける理論的諸前提と、第二に歴史的諸前提が論じられる。これらを前提として、第三に彼の直接的な思想運動の動機となつた「国家と宗教」の諸問題が、第四に彼の思想の中核を成す「宗教と文化」としての共同体論が論じられる。最後に、彼のより積極的な共同体構想としての政治思想が論じられるであろう。これらの論述を通して、一九世紀における共同体と宗教の問題がシュライエルマツヘルにおいて代表されることを明らかにしたい。

# 一 理論的諸前提 ……自然・共同・超越……

ある思想家がいかに時代の中で孤独に生き抜き、その思想を表現したとしても、彼は必ず特定の時代に拘束されていると同時に所与的であれ作爲的であれ認識され構想された人間の共同体をその思考の前提に措いているであろう。ルソー (Jean-Jacques Rousseau 1712-1778) によれば、「他に類する存在者をもたず自らが原因であり結果である神のみが全き存在なのであり、他に類する存在者をもつ人間は、個別には不完全な存在である。人間は、そ

の孤独ゆえに完全な存在になることを意図して共同を組もうとする」<sup>(3)</sup>のである。さらに、人間の行為の根拠に性衝動を置くことにより、徹底して科学の領域で人間を解釈し直したフロイト (Sigmund Freud 1856～1939) に対するフロム<sup>(4)</sup> (Erich Fromm 1900～1980) の反論は、全く理由のないことではない。フロムによれば、行為の根本衝動を性衝動のみで説明するのには無理があるのであり、むしろより根源的な衝動は、共同へのそれであると言う。

本論文の対象であるシュライエルマッヘルが活躍した時代、一九世紀の初頭においては、人間の共同性について明晰に語られた思想はフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte 1762～1814) の「知識学 der Wissenschaftslehre」であると理解されていた。彼の哲学は、個人主義的 Autonomie の立場で一貫している。フィヒテによれば、第一に直接的な自己意識としての「自我」が「他者」を「措定」する。このことによって、「自我」は自己意識を完成させて行く。「自我」は、唯一「他者」においてのみその運動の本質である自由を単なる放恣の状態から引き離し、格率を得て道德的存在として完成されるのである。この場合、「自我」が「他物」と区別された「他者」を「措定」する仕方は無条件である。「他者」を無条件に理性的存在者とみなすのは、それ自体では関係性の断たれている「自我」と「他者」とに共同の良き知としての「良心 Gewissen」の存在なくしてありえない<sup>(6)</sup>。このようにして、フィヒテは人間の共同の在り方のディメンションとして、第一に「自我」と「他物」との関係としての「人間と自然との関係」、第二に「自我」と「他者」との関係としての「人間と人間との関係」、第三には前の二つの関係を無条件に保障する「自我」と「良心」との関係としての「人間と超越との関係」を示した。すなわち、人間活動の領域を自然、共同、そして超越に措いた。

さらに、フィヒテの共同体論の特徴は、「人間と超越との関係」を彼が構想した共同体の根拠としたということ

である。それは、王権神授や神聖政治の統治システムのように共同体を秩序へと導く政治権力の絶体性を権力の側の要請として超越的権威によって保障しようとしたのではない。もしもそうなら、超越的権威を政治権力の絶対化のための手段とすることである。フィヒテの主張は、人間の個別的な自由の絶体性を超越的基準としての「良心」を目的とすることにより保障し、そのような自由なる共同体の維持を存在理由とする政治権力の構造をも明らかにしようとするものである。フィヒテにとつて、目的と手段との関係は、決してその逆であつてはならない。なぜなら、もしも、「人間と人間との関係」が「良心」の基準に先んじて目的とされるのなら、人は無条件な「他者」の承認への通路を失い、「他者」と「他物」との区別の根拠をも失うからである。政治権力の絶対化は、自由の実現という目的を容易に政治的統合の手段としてすり変えることになるからである。しかし、フィヒテの超越性の議論は、キリスト教という宗教のそれではない。彼の議論は、一貫して人間の能力としての超越性<sup>(7)</sup>についてであつて、超越者への信仰のそれではないからである。一九世紀における社会と宗教との関係を分析するためには、宗教それ自身から検討することが求められよう。

歴史的に見れば、この超越性<sup>(8)</sup>信仰の文化的表現としての宗教は、人間の内的情動や無意識の世界を制御するシステムとして政治権力の絶対的保障となつてきた。しかし近代以来、こうした迷蒙から人は解放を試みてきた。それは、宗教が政治支配の装置であつた以上、政治革命の形をとらざるを得なかつた。

けれども、本来政治権力の本質としての絶体性と宗教の本質としての超越性とはその語義を全く異にする。絶体性の反語は相対性であるが、超越性のそれは内在性である。<sup>(8)</sup>絶対性は、相対的に交換可能な条件を前提としてその確固たる権威を獲得するものの性質のことである。また超越性は、内在的に交換不可能な無条件の完全な唯一性に

よって權威づけられるものの性質のことである。宗教、この場合キリスト教のことであるが、特にその教義によって成立する教会もしくは教団は、本来は超越性の權威においてのみ単なる物象の世界に表現された文化的で相対的な暫定的超越的事実の徴表であるにすぎない<sup>(9)</sup>。従って、教義やそれによって組織された教会や教団自体に權威があるのではない。超越的なものの權威において、かろうじてそのように存在せしめられているにすぎない<sup>(10)</sup>。もしも、教会や教団が意識的であれ無意識的であれそれ自体で權威を自己保有すると考えるのなら、本来はその根柢が超越性にありそれ自体では有限な徴表にすぎない教義は、異端審問と神聖政治とを通して交換可能な絶対的な權威を持つようになる。教会や教団は、超越性を消失させ、単なる絶対的支配の組織となるであろう。

その際、国家と教会もしくは教団との関係は、中世教会のように国家が教会を国家内に体制化して利用しようとするか、カルヴァン派の教団のように国家と厳しく対峙して政治混乱を生むかのいずれかである。キリスト教は、本来その本質であつた超越と有限な世界における絶対とのダイナミックな緊張を失い、偶像崇拜的で熱心な絶対的（決して超越的ではない）使命によって単なる政治的組織へと変貌することとなる。

近代革命は、このような国家権力を後ろ楯とする教会の支配と政治的混乱から解放することを目指した。例えば、思想史においては教会の内的支配を攻撃して宗教批判を貫いたヴォルテール、デイドロ、リヒテンベルク、レッシング等がこの革命的精神を代表するといつてよい。彼等の立場は、一貫して理性的方法論としての科学的見解から宗教批判を貫いた。彼等は、宗教と科学とは決して両立しえないものと考えていた。なぜなら、宗教も科学も被造物の世界―自然―世界の全面的な理解のための方法論をその成立の根柢に持つからであつた。両者は、それぞれの世界理解の方法論に従い、他の一切の介入を許さない絶対的に閉じられた世界観を形成する。従って、両者は理

論的に寛容の入る間もなく対立せざるを得ない。<sup>(11)</sup>

近代革命の担い手達は、思想においては一方で共同の根拠から超越的契機を排除し、科学的立場を貫くことにより、宗教的世界観から決別することによって革命を遂行させた。超越的信仰は、共同体の根拠ではなく、個人的な心情の慰めとなりつつあった。彼等の本質的立場は、無神論的でありキリスト教という宗教とは本来何の関わりもない文化的伝統から発している。このような事態を背景として超越的宗教の立場を貫き、その必要性を彼の時代において主張し、広範な文化論や共同体論、国家論を展開した人物こそシュライエルマッヘルであった。以下、彼の生きた時代背景、彼の宗教論から国家論に至るまで検討するであろう。問題の視点は、超越性の可能性とそれのいかなる現実的表現とが時代の中で必然的になされたかである。

## 二 歴史的諸前提

『宗教論』（一七九九）の著者として知られているシュライエルマッヘルが活躍した時代、一九世紀初頭は、まさにドイツにおけるブルジュワジー（Bürgertum）が台頭しつつあった時期である。彼等の経済活動の原動力は、シュライエルマッヘルの友人であったフリードリヒ・シュレーゲル（Friedrich Schlegel 1772～1829）の次の言葉によって表現された。「フランス革命、フィヒテの知識学、そしてゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe 1749～1832）のマイステルがこの時代の最も偉大な傾向である」<sup>(12)</sup>。この三者のトリ阿德は、政治と哲学と芸術との関係がこの時代において回復したことを実感するに充分な精神的充足をブルジュワジーに与えた。

それ以前一八世紀における神聖ローマ帝国は、数百の独立した領邦国家、自由自治都市それと聖界領域とから成り立っていた。ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770～1831) は、この事態を『ドイツ憲法論』(一八〇六)で次のように指摘している。彼によれば、神聖ローマ帝国は国家としての主権の行使を各領邦の承認なくしては実行できず、正に「ドイツはもはや国家ではない」<sup>(13)</sup>のである。ドイツの政治状況を左右したのは、オーストリアとプロイセンであり、ドイツ国内が一つの国際社会であるといっても過言ではないのである。シラー (Johann Christoph Friedrich von Schiller 1759～1805) はこの事態を明晰に次のように語った。「ドイツ帝国とドイツ民族とは別ものである。……政治的帝国が揺らげば揺らぐほど、精神的帝国はより堅固に、より完全に形成されるのだ」<sup>(14)</sup>。ドイツ民族に共通した文化的創造の努力が、政治的統合に先んじて行われたのである。その後、政治的統合がその文化を担うにふさわしい形式をもって、すなわち国民国家という形式において構想されることになる。

しかし、このドイツ文化を担い、国家の主権の行使に積極的に参加し賛同する国民は、一九世紀初頭のドイツには不在であった<sup>(15)</sup>。統一国家の構想を現実的に阻んでいたのは、政治的に再編がほとんど不可能とさえ見える………実際統一への再編は断念されるのであるが………固有の政治的、文化的諸権利を持った領邦国家の存在であった。各領邦における君主は、主権の絶対化に躍起となっていたのであり、領邦内における混乱を極度に嫌い現状の維持に心を配っていた。国民国家成立の条件として、主権の確立と国民の国家への帰属意識の成立とを挙げることが出来るすれば、当時のドイツにおいて両条件は引き裂かれたままであったということが言えるであろう。

一七八九年のフランス革命は、旧制度を倒して新たな共和政体を樹立させたのであるが、そのことは直ちに現状の変革にほとんど希望を失っていたドイツの進歩的勢力にドイツの政治的統一へ向けた行動の意欲を与えるもので



あった。ドイツにおける進歩的勢力とは、絶対王政下でその自由権を奪われていた貴族出身の官吏や国家の財政を支えていた国家公民 (Staatsbürger) 等であった。特に、国家公民は経済活動の自由を、例えば常識を逸脱した関税によつて著しく奪われていて、領邦国家群にすぎない神聖ローマ帝国の政治制度をものはや彼等の身の丈に合わない古いものと考えていた。従つて、フランス革命は、彼等に彼等の諸権利の回復と自由な経済活動を背景として彼等独自の世界観や人生観の表現が政治的にはすでに実現可能となったという確信を与えるに充分であった。

フランス革命を通して、ドイツの進歩的勢力が確信したのは、第一には諸権利を回復し獲得した civil としての自己承認であり、第二には経済における統一体としてのドイツの担い手である Bürger の自覚である。しかし、ほとんど「不可能と思われる」国民的統一をいかに実現可能にして行くのか。プロイセン以外ではほぼ政治的諸権利を拘束されていた進歩的勢力は、観念的に構想せざるを得ない civil としての諸権利を最後の自由の砦として、現実的な国民国家統一、実際には経済的統一体としてのドイツへの途を提示する以外にはフランス革命の成果である自由な諸権利の実現をドイツにおいて現実のものとするのが不可能であると考えた。その課題に刺激を受けてドイツ哲学は、かつてなかった程の現実と観念との理論的緊張をもつて一つの思想潮流を形成した。ヘーゲルは、「世界を認識し、変革する」ことこそ哲学の使命であるとした。<sup>(16)</sup> クローナーによれば、カント (Immanuel Kant 1724~1804)こそ主体の絶対性とそれを現実化する実践的行為の限界点とに到達したのである。カント哲学の影響下で世界像を最もラディカルに表現し、世界変革の構想を示した思想家こそフィヒテであった。<sup>(17)</sup>

フィヒテの哲学は、civil である自我における諸権利の本質としての自由を人倫の根拠である個人主義的 Autonomie におつて理論化しようとした。なぜなら、諸権利の本質としての自由こそ主体の本質であり実現され

るべき目的であるからであった。従つて、世界は目的のための手段となる。彼の哲学においては、目的と手段とは決して逆転されるべきものではない。フイヒテは、*Ende*としての諸權利を前提としつつそれを実現すべき目的に奉仕する自我の使命を示した。フイヒテは、この自我の使命としての行為の総体として経済的統合を目指した。彼の哲学は、自我の共同への運動原理を示した「知識学」から初期革命論文、『自然法論』（一七九六）、『封鎖商業国家論』（二八〇〇）、『ドイツ国民に告ぐ』（二八〇七）そして『国家論、原始国家と理性国家の関係について』（一八一三）へと演繹的に論証できるかの様に見える。しかし、それは明確に逆なのであつて、ヘーゲルが彼の厳格な体系への思考の現実的な動機として著したのが『ドイツ憲法論』であつたのと同じように、フイヒテにとって「知識学」は最終的に獲得されるべき目的なのである。従つて、「知識学」から彼の共同体論を彼の論理に従つて演繹しようとする試みは、ことごとく失敗せざるを得ないか、「知識学」を単なる難解な作品の一つにし、歴史の彼岸へと捨てさつてしまう結果を招くに違いない。なぜなら、彼の現実的な意図、すなわち一貫した精神を見失うからである。さらに、目的と手段とが逆転するのなら、ヴィルムスが分析した通り自由は権力国家における「全体的自由」へと直ちに変質するのであり、……その危険は、常に存在はするのであるが……かれの構想した最終目的であり、彼の思考の一貫した意図でもあつた自由な国民的共同体は完成されないこととなる。<sup>(18)</sup>

しかし、このフイヒテにおいて理論的には完成されたかのように見えたブルジュワジーの精神の哲学的表現は、彼等にとつてはあまりにも性急すぎるかのように思われた。フイヒテの描いた世界像は、彼等にとつてただ人々を驚愕させ社会を混乱に陥れるジャコバン派の主張にしか写らなかつたのである。さらにフイヒテにとつて不幸な（彼自身はそう考へなかつたのであるが）ことには、彼はドレスデンの宗教局から「無神論者」として弾劾されて

いた。ドイツのブルジュワジーは、このブルジュワの原理の哲学的表現からすぐに離れていった。なによりも、かれらは官吏や国家公民 (Staatsbürger) 等であり、革命的な原理に賛同したとしても、直ちに彼等の経済基盤を失う可能性のあるジャコバンのラディカリズムを嫌ったからであった。このことは、ドイツ社会の固有性を形成させるのに十分であった。すなわち、その固有性とは革命的原理から現実変革の可能性を奪ったことがそれである。彼等は、第一に civil である条件として自らの経済基盤を確保しておくことを選択した。ドイツのブルジュワジーは、人倫において確立すべき権利の質的飛躍をラディカル過ぎるとして退け、人倫における量的な拡大にのみ関心をよせたのである。従って、ドイツにおいて civil や bourgeois を表現するのに Bürger という一言で表現されるのであり、その Bürger の意味から civil の意味が消え bourgeois という意味のみが残されたのである。ヘーゲルの描く die bürgerliche Gesellschaft は、フランス革命で確認された権利の主体によって積極的に作り上げられた社会なのではなく、人倫の退廃した形態としての「欲望の体系」なのである。

しかし、フィヒテがドイツ哲学を「フランス革命などとは較べものにもならぬほど重要な革命」として語った傾向は、一八四八年のブルジュワ革命の失敗までの知的世界においては強固な既成事実であった。後に、マルクスはこの哲学を革命に準える思考について、ドイツの後進性の現われとして批判した。<sup>(19)</sup>けれども、この時代の知識人の多くはこの傾向をドイツの固有性の表現として、むしろ賞賛したのである。例えば、Fr. シュレーゲルは、この傾向を単なる歴史的事実として分析するのではなく、その事実の本質を明らかにすることができることとして賞賛した。フランス革命は、その歴史的事実から見れば、テルミドールの反動に象徴されるように「政治的には失敗」であったといえよう。ドイツにおけるこの傾向とは、フィヒテが語ったようにフランス革命の本質を、すなわち自由

の実現を、フランスで行われたような野蛮な形式ではなくより文化的な形式でドイツが引き継ぐのである、という意識のことであった。

文化における革命こそ政治革命より本質的変革をもたらすと考える傾向から導かれる結果で注目すべき点は、その傾向の担い手として哲学よりも芸術がふさわしいものとされたことである。それは、なによりもドイツのブルジョワジーが哲学的表現のラディカル性を嫌い、最も直接的に彼等の精神を表現する手段として芸術を選んだからである。近代革命の精髓は、世界を所与として肯定するのではなく作り出されるべきものの手段として肯定し、それを素材として人間の創造力を解放する精神的態度である。創造への能力の認識と自己肯定との政治的形成を、ドイツでは芸術において行うのである。例えば、ゲーテは『ヴィルヘルム・マイステルの修養時代』の中の「美しき魂の告白」で次のように語る。「世界存在のすべてはちょうど親方の前に存している大きな採石場のように、我々の前に存しているのである。この親方は、これらの偶然的な自然物から彼の精神に起源を有する現象を、最高に偉大な経済性、合目的性、堅固さを持つて構成するときのみ高名を得るのである。我々の中にある一切のものはただ要素であるにすぎない。いや、そののみか、我々の関係している一切のものもまたそうなのだと、確かに言うことが許されていよう。だが、存在すべきものを作り出すことが出来る、このような創造力が、我々の奥底には潜んでいるのであり、しかも、その力は我々の外にあるか、もしくは我々と関係している一切のものをどうにかして減じ(20)てしまうまでは、我々を憩わせず、休ませもしないのである」。

確かに、このようなブルジョワジーの創造への意志は、単なる経済的効率のみを求めたものではなく、それだけでは偶然にすぎない自然に働きかけることによって自らに回帰する途を差し示し、そのことによって自己陶冶を実

現することを示すものであった。けれども、ドイツのブルジュワジーは、こうした精神的態度をとり続けることに  
より、終りなき政治的永久革命の悪夢から逃避し、教養ある彼等による社会の形成を芸術を通して政治的統合に先  
立って行おうとするのである。そのことにより、なによりも現実を変革しようとする意志、すなわち人間の本質と  
しての自由の実現とその構想の表現としての政治革命は曖昧なものとならざるを得ない。従って、ドイツのブルジ  
ュワジーは、芸術的な創造の限界、すなわちシラーが指摘した「精神の帝国」から踏み越えて出て行くことはな  
かった。革命の理論化は行われず、人間の自由なる創造力の政治的形式は成立することはなかった。一八四五年の政  
治革命の失敗の後訪れた穏やかなビーダーマイヤーの時代は、このことを象徴しているといつてもよいであらう。

けれども、芸術の形式の中には、その形式が感性の直接的合理性を備えていたために、場合によっては政治革命  
を誘発しかねない激しさをもって表現された領域があった。それは、中世都市に由来しルネサンスにおいて開花し  
た多声部音楽の領域においてであった。ブルジュワジーの創造力を直接的に表現することに成功したのは、ベート  
ーヴェン (Ludwig van Beethoven 1770～1827) である。アドルノによれば、ベートーヴェンこそブルジュワジー  
の音楽言語である調性「Tonalität」を完成させた人物である。「ベートーヴェンは、調性の意味を主観的な自由から  
再生させたのである」。彼の音楽は作為的で創造的な無数の「*Op.*」による徹底した構築物なのであり、それはほとん  
ど自然な旋律法を無に帰してしまう程に堅固なものである。従って、彼の音楽は「一種の論証的な論理に従属させ  
る試み、一種の普遍的概念に従属させる試み」である。<sup>(2)</sup> ベートーヴェンの音楽は、次の点でブルジュワジーの創造  
的精神を表現すると考えられる。第一に、作為的・社会的に生産されて、暴力で合理化された体系を「自然」とす  
ること。第二に、均衡の確立。そのことによる等価交換の音楽的理論化が成されたこと。第三に、特殊で個性的な

ものこそ普遍的であること。すなわち、そのことは社会における個人主義原理と対応する。第四には、調性のダイナミズムは社会的生産と一致し、全体の均衡を保つためのものであり、それ自体では非本質的なものであること。第五には、和声法的進行が持つ抽象的時間がブルジュワジーの徹底した創造性的特質を表現するということが、それぞれである。

少なくとも、一八二〇年代から産業革命を迎えたドイツのブルジュワジーは、政治革命をあえて経験しなくてもゲーテが『ヴィルヘルム・マイステルの修養時代』で要請されたことが、音楽というイマジネーションにおいてではあっても、現実の形式で表現されたことを、彼等自身のブルジュワ的世界観が実現されたものであると考えた。けれども、ベートーヴェンの音楽の本質は十分に革命的なものであり、現実の構成のなかで微塵も所与性を許す性格のものではなかった。実際、彼は人間の自由な創造に対する、またその結果としての人的構築物としての社会に対する圧政、例えばナポレオンによるスペインの圧政等を明確に否定したのである。そのことに、ブルジュワジーは気が付いていなかった。彼等は、遂に彼等自身を自身たらしめているブルジュワ的実在の本質的な革命性を理解することはなかった。

しかも、芸術によるブルジュワ的創造力の表現には、感性的論理の限界が付きまとった。フィヒテやヘーゲルがフランス革命の残した課題として自由の政治的実現を理論化しようとしたのに対し、ゲーテは古典主義的な程よい調和を望んだし、ベートーヴェンは人間の自由な想像力に圧政を加えることにはのみ嫌悪を覚えたのであって、いかなる政治制度が圧政をもたらす原因となるかという経験の吟味は、かれの音楽哲学の範疇外のことであった。両者は、特定の政治制度が必然的にもたらす権力行使の方法や国家の運動格率としての国家理性については無関心であ

るか、もしくは本質的ではないとして無視をし続けた。事実、ゲーテはイエナの宮廷における高級官吏であつたし、ベートーヴェンには常に貴族の庇護者がいたのである。シュレーゲルが次のように語ったことは彼固有の政治的思想表現ではなく、ドイツにおける思想革命の実態とそれを支持したり非難したりしたブルジョワジーの生のヴィジョンを代表しているといえよう。「完全な共和制とはただ単に民主的であるというのみではなく、同時に貴族的でもあり、また君主制的でもなければならぬであらう。自由と平等の立法内にあつて教養が無教養を圧倒し導き、一切のものが一つの全体へと組織されるというのでなければならぬであらう」<sup>(22)</sup>。

ドイツのブルジョワジーが、政治革命を避けて教養と財産を保全し、それを前提として漸次的な個と普遍との統合を目指そうとすればする程、そこに明確な現実として現われてくるのは、それ自身を自己目的とする物理的な量の世界としての *die bürgerliche Gesellschaft* である。精神と現実とはさらに分裂し、いかなる精神革命も物理的世界を手段として目的を示すに充分な現実的基盤を失い、それは無意味化せざるを得ない。このような目的なき *die bürgerliche Gesellschaft* に方向性を与え、精神に現実との緊張を再生させ得るのは、教会という現実的基盤を持つキリスト教において他にはないと考えた人物こそシュライエルマツヘルであつた。次章では、彼の教会論を論じる。

〈注〉

(1) 本論文は、より広範な研究計画の一部として構成されるものである。その研究計画とは、現代の政治思想が人間の認識の限界を単なる事物の世界に限定して効率性を追うことにより、本来政治思想のアルファでありオメガである人間論や理念の理論化へ

の通路を考慮のうちに置かない傾向があることへの批判とその原因を検討しようとするものである。

従って、この研究は、二〇世紀の共同体論の根本問題を分析することにその目的がある。そのために、第一に共同体を構成する最小単位としての個人の現代的意味を考察したい。すなわち、人間論がそれである。人間を関係性の存在と規定できうとすれば、その関係性には三つのディメンションを想定できる。第一には人間と自然の関係（自然科学）、第二には人間と人間との関係（共同性）、第三には人間と超越（信仰）がそれである。現代、特にフロイト以来これら三者の関係性が崩壊しつつある。理由は、人間の共同の条件として第三の契機が消失したことが挙げられる。現代では、第一の契機を全面的傾向として挙げることはできない。

- (2) Friedrich Daniel Friedring Schreiermacher, "Über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern" 1799, s. 2.
- (3) Rousseau, Jean-Jacques. Letter to M. d' Alembert on the Theater, in Politics and the Arts. Trans. with notes and an introduction by Allen Bloom. Glencoe I ll.: The Free Press, 1960, ss, 75-85. 最上示唆は富田研究は Raymond Polin "La politique de la solitude" Editio ns Sirey, Paris, 1971. による。
- (4) Erich Fromm (1900-1980) "Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie" Zeitschrift für Sozialforschung I, 1932, ss, 28-59.
- (5) J. G. Fichte "Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801" Fichte's sämtliche Werke. II. herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, ss, 121-135.
- (6) "Gewissen" は「ラテン語の "conscientia" の逐語訳である。本来は「スコラ神学の語彙であり、人間の内在において共通の超越的な神からの智慧という意味である。日本語の「良心」は、明治一七年西周が『生性剖記』の中で日本語にないこの語彙をそのように訳した。西周は、中村敬宇や西村茂樹らの良心天賦説を批判し、次のように概念規定した。「良心とは、社会慣習、法律、教育などの外的条件にもとづいて、経験の累積の上に出現するものである」と。この良心発生論は、荻生徂徠の影響を受けていると言われている。しかし、この日本語の語彙の意味からは「内在から超越」への理解はできない。
- (7) スコラ神学においては、超越者 die Transzendenz と人間の能力としての超越性 transcendental なものとを区別して議論した。ヴォルフまでは、両者の語彙が見られるが、カント哲学では人間の能力としての transcendental なもののみが使われている。



- (8) 小川圭治著『主体と超越』一九七五年、創文社 一八八～一九五頁参照。
- (9) Karl Barth “Die Kirchliche Dogmatik” vierter Band, Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil Fünfzehntes Kapital § 67, 68, Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich, 1955, ss168～172. ここでは、「聖霊は、生かす力であつて、この力によつて、主イエスは、この世におけるキリスト者の群れを……彼において起こつた全人間世界の聖化を暫定的に表示するに適するものとして給ふ」と語られている。
- (10) 『新訳聖書』『ローマ人への手紙』一三章一～七節一九二頁～一九三頁を参照。
- (11) Peter Gay “Freud, Jews and other Germans”
- (12) “Athenaeum” Eine Zeitschrift 1798～1800, herausgegeben von C. Grutzmacher (RK 5 18 / 519), 1969, p. 139.
- (13) Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, einer Hegel-Lexikon, hrsg. v. H. Glockner. 4 Bde., Stuttgart -Bad Connstatt 1965～1968, s. 56.
- (14) Schillers Sämtliche Werke, zehnter Band, Der Tempel・Verlag in Leipzig, 1788, s. 31.
- (15) Johannes Willmus “Nationalismus ohne Nation Deutsche Geschichte von 1789 bis 1914” Classen Verlag GmbH, Düsseldorf, 1983, ss. 17～75.
- (16) Phänomenologie des Geistes, hsg. v. J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg, 1952, s. 185.
- (17) 初期革命論文は、フイヒテがフランス革命への共感をカント哲学に出会ふことによつて理論化した作品群と言える。その際、三つの作品を挙げる事ができよう。第一に『あらゆる啓示の批判の試み』(一七九一)であり、第二に『思想の自由をこれまで抑圧してきたヨーロッパの諸君主からその返還を要求する』(一七九四)であり、第三に『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための宣言』(一七九四)がそれである。
- (18) Bernard Willmus “Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie” 1965.
- (19) H. Lubbe, “Politische Philosophie in Deutschland” 1963, 43f.
- (20) Goethes Werke, hsg. v. Karl Heinemann. Neunter Band Biblio-graphisches Institut・Leipzig und Wien, 1855, s. 291.
- (21) Adorno, Theodor W. “Beethoven : Philosophie der Musik” hrsg. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1993, ss. 77～94.

(22) AaO, 138.

(続く)